Indagações Sobre a Mensagem do Messianismo Krahó

MARIA AMÉLIA SCHMIDT DICKIE
Universidade Federal de Santa Catarina

Julio C. Melatti mostra, por exemplo, como os Xerente não se intimidam no contato com os brancos e sabem enfrentá-los altivamente como que afirmando sua identidade étnica (Melatti, 1967:151), enquanto os Krahó, ao contrário, buscam vencer os brancos transformando-se neles, como conta o mito do Auké e deste passando à ação através de movimentos messiânicos na esperança de se tornarem civilizados. Nos quadros do processo de identificação étnica, não parece haver maior alienação da identidade tribal (Cardoso de Oliveira, 1976:18).

I

Ao ler o livro de Julio Cezar Melatti sobre o movimento messiânico Krahó (1972), a passagem acima veio-me à lembrança juntamente com outra, de Peter Worsley (1974:228), em que afirma serem os movimentos messiânicos, geralmente, fatores integrativos em sociedades segmentadas que vivem sob a dominação de uma outra sociedade – ou no que Cardoso de Oliveira chamaria de uma situação de fricção interétnica. O confronto das duas afirmações ofereceu-me um problema em relação ao messianismo Krahó: até que ponto houve um movimento na direção da perda da identidade tribal e como esta identidade tribal está relacionada com a unidade grupal[1]. Esta é a indagação de partida. Ela se

1. Barth define um grupo étnico como um grupo organizado, onde fatores socialmente relevantes são acionados para a organização grupal. O que caracteriza um grupo étnico é o critério de auto-atribuição e atribuição pelos outros de uma identidade étnica para se definirem como diferentes na interação (com outros grupos) (1969:15 e segs.). De acordo com o argumento de Cardoso de Oliveira, fundado em Barth, "o conjunto dos modos de identificação" (os processos pelos quais se estabelece uma identidade étnica) "seriam da *ordem do discurso* (e, particularmente, de um discurso ideológico)" (1976:20, grifo no original). Toda a minha discussão é no sentido de uma relativização necessária do discurso em termos de seu significado social. Dito de outra forma, sobre as dificuldades do entendimento literal do discurso verbal do outro (Geertz, 1978).

Anuário Antropológico/88
Editora Universidade de Brasília, 1991

insere no campo mais geral de minha preocupação com a relação entre messianismo e etnia.

O movimento messiânico Krahó ocorreu, provavelmente, no início dos anos 50, mas passou despercebido dos homens brancos da região, ainda que não tivesse se limitado a uma só aldeia Krahó. Melatti obteve informações a respeito aproximadamente dez anos depois do movimento ter terminado com o fracasso das previsões do líder messiânico.

José Nogueira, o líder, recebeu de *Chuva*, com quem entrava em contato após fumar maconha, a mensagem que transmitiu à aldeia onde morava e que se espalhou por outras: *Chuva* lhes oferecia o raio, o trovão e a chuva (englobados no conceito de chuva dos Krahó) para destruir os 'cristãos' (civilizados próximos) e lhes dava uma série de instruções para que se transformassem em civilizados. A destruição dos civilizados próximos era justificada pela necessidade de vingar o massacre de que os Krahó haviam sido vítimas em 1940 e de evitar que os civilizados continuassem tomando suas terras. *Chuva* a José Nogueira: "Olhe, você apanha minhas coisas (raio) e você tem de transformar todo este povo. Agora você fica chefe, agora você é dono deste lugar onde estão vocês. Você toma o lugar para o civilizado não tomar" (Melatti, 1972:25). Além disto, *Chuva* instruiu J. Nogueira que ordenasse aos índios a construção de uma grande casa onde estocariam as mercadorias que viriam num 'motor' pelo riacho próximo (e que não é navegável). Os índios construíram a casa e também um grande curral pois se encheria de gado, espontaneamente (:25). Prescrições de comportamento acompanharam as atividades de construção: realizavam-se bailes à moda serteneja, fazia-se abstinência de carne e de alguns outros alimentos em dias específicos, e alguns costumes tribais deveriam ser abandonados, como a pintura corporal, que seria substituída por roupas, a corrida de toras e os cânticos acompanhados de maracá. Os cestos deveriam ser jogados fora porque se transformariam em malas[2]. A nova ordem, advinda da ação de *Chuva*, prometia a certos índios as posições de presidente, delegado, motorista, etc. A posse dos bens dos civilizados, a segurança de sua ausência, a imitação de seu comportamento e a posse do raio – agente transformador – fariam com que os Krahó se tornassem "como os civilizados" ou, no dizer de J. Nogueira, "virassem" brancos (Melatti, 1972:27 e 94-99).

2. Os elementos da mensagem relativos aos bens industrializados e ao gado caracterizam o movimento Krahó como um 'cargo cult'. Interessante é que os movimentos descritos e analisados por P. Worsley na Nova Guiné se caracterizam pela 'cargo' como símbolo de absorção da nova ordem.

O que pretendo, então, é refletir sobre como entender este desejo de 'virar branco', presente no messianismo Krahô. Sugiro, como hipótese, que o messianismo Krahô tenha por centro a aspiração da volta de sua autonomia política, da qual 'virar branco' é uma expressão. Como descrita por Melatti e salientada por Cardoso de Oliveira, 'virar branco' seria a cristalização (momentânea) do que Bartolomé chamou de "consciência étnica" (1979:314 e segs.).

Bartolomé propõe o conceito de consciência étnica como complementar ao de identidade étnica, tal como formulado por Cardoso de Oliveira. Argumentando que o conceito de identidade por contraste reduz "a existência social de um grupo às alternativas de sua relação com o outro", afirma que a ação de um grupo étnico (em contato) necessitaria de se alimentar de outros mecanismos de referência e identificação, o conjunto dos quais chamou de consciência étnica. Ela seria, como a identidade étnica, uma "forma ideológica de las representaciones colectivas... pero a diferencia de la identidad étnica que supone relaciones intersocietales definidas por contraste, la consciencia étnica implica relaciones intrasocietales que se desenvuelven... dentro del grupo étnico". Sendo o conjunto das relações intragrupais e tendo por referência central o *ethos* do grupo, é também produto de sua trajetória, trajetória que é mais longa do que o contato. Este forte componente histórico do processo de construção de uma consciência étnica se evidencia pela noção de pertencimento a um grupo cuja identificação se produziu pelo compartilhar de um código e de uma história comuns. A memória compartilhada atuaria como *ethos* libertador, num processo de atualização, no momento de crises provocadas pelos confrontos em sistemas interétnicos. No caso específico dos movimentos messiânicos, esta perspectiva implicaria reconhecer que eles

> ...no son manifestaciones pré-politicas o *rebeliones primitivas,* sino respuestas estructuradas en el seno de codigos cuja naturaleza no siempre ha sido clara para sus comentaristas, pero si para sus participantes, ya que constituyen intentos deliberados y contextualmente adecuados para reaccionar ante una situacion de opresión, al mismo tiempo que revitaliza la cultura oprimida (Bartolomé, 1979:317).

A proposta de um duplo eixo para pensar a identificação do grupo étnico e, em especial, para entender sua ação social/política coloca sobre o 'interno' do grupo um peso específico que possibilita tornar complexa a leitura dos discursos étnicos e evita a tendência 'culturalista' que toma o traço como evidência de identidade, ao mesmo tempo que permite ver a cultura, o traço, o discurso sobre o pano de fundo da relação entre o 'interno' e o 'externo'.

As questões que levanto sobre o discurso messiânico Krahô querem testar este aspecto 'interno' da construção da identidade étnica Krahô, contextualmente

produzida, como pertinente para uma interpretação alternativa do significado da proposta de 'transformação étnica'. A citação de Cardoso de Oliveira, colocada em epígrafe, poderia ser relativizada, então, no sentido de entender-se o messianismo Krahô como uma reação combativa do processo de alienação da identidade étnica.

As possibilidades desta alternativa estão, a meu ver, implícitas na relutância de Melatti em explorar a afirmação de José Nogueira de "virar banco". Esta relutância me sugeriu que, apesar de às vezes tratar literalmente com a expressão, não estava apostando com segurança nesta interpretação. Ver, por exemplo, sua preocupação em percorrer, no cap. V de seu livro (1972), as reelaborações simbólicas operadas pelo messianismo.

II

Na situação de contato dos Krahô com parte da sociedade nacional, cuja economia gira em torno da pecuária, a necessidade de mão-de-obra é pouca. As possibilidades de integração dos indígenas como força de trabalho é quase sempre nula (estou falando no presente etnográfico tal como aparece em Melatti, 1967). Um agravante desta situação atual de isolamento é que na história do contato os Krahô tiveram um período de íntima relação com o colonizador branco, tendo sido utilizados por ele como cabeça de ponte na conquista das terras e no extermínio de outras tribos indígenas. Cessada a necessidade de utilizar a 'força guerreira' Krahô, as relações com o branco passaram a ser, primeiramente, caracterizadas por tolerância às investidas Krahô contra os rebanhos e, posteriormente, pela hostilidade dos brancos a tais investidas, chegando à agressão armada (ver alusão de José Nogueira ao massacre de 1940). Desde então, protegidos pelos órgãos federais sucessivamente encarregados, os Krahô têm vivido um processo de afastamento da vida da sociedade regional 'nova', que, de certa forma, os envolve e, indubitavelmente, limita. Isto caracteriza a situação de dominados dos Krahô, o que, a meu ver, pode ser associada a uma avaliação étnica negativa (cf. Cardoso de Oliveira: ela produziria uma identidade étnica negativa) dos Krahô[3]. E, neste caso, "virar branco" poderia ter o significa-

3. A identidade negativa é definida por Cardoso de Oliveira a partir da relação que estabelece entre identidade e valor, por um lado, e situação de contato, por outro. Assim, a discriminação da sociedade nacional em contato pode provocar, e em geral provoca, na sociedade tribal, a incorporação da avaliação negativa que faz desta. De acordo com Williams (1967), o "etnocentrismo negativo" gera a identidade negativa que é própria dos grupos em situação de minorias subordinadas e é a aceitação geral, por estes grupos, das avaliações pe-

do de reaquisição de uma identidade positiva perdida, associada à autonomia (política), à disponibilidade do território (sua condição central) e à coexistência, em pé de igualdade, com o branco distante que, na concepção Krahô, não se confunde com o branco próximo (este seria aniquilado pela realização messiânica). Enquanto os brancos próximos constituem uma ameaça constante, o distante é tido como bom, o que dá presentes, o que protege e não cobiça a terra Krahô. Assim, tendo a ver a afirmação "virar branco" antes como uma reafirmação do grupo como grupo, particularizado por um código e história próprios e em oposição a outros dois, sucessivamente distinguidos, em termos étnicos: o branco próximo e o branco distante.

Quero destacar, do relato de Melatti, elementos que me conduzem por este raciocínio, partindo da verificação de que, por todo o movimento, estão presentes a lógica e os valores Krahô de referência, reforçados até, em alguns momentos, e de várias maneiras. Isto tem relevância por acontecer numa situação em que o discurso étnico expressa o contraste (da situação) e o desejo de cruzar as fronteiras étnicas.

A. O líder foi investido de poder por um ente da natureza – é este contato que faz um xamã Krahô.

B. Um dos elementos que compõem a chuva, a água (elemento transformador, cf. Melatti, 1972:64-66), é utilizado pelos Krahô para apressar o crescimento do organismo humano, e a chuva, apesar de não personificada na cosmologia Krahô, tem enorme importância pois está associada aos seres exteriores à sociedade Krahô: vegetais, animais, mortos. Considerando isto e a afirmação de Melatti de que "José Nogueira, ao personificá-la, estaria enfatizando, no redentor dos Krahô que imaginava, o poder de gerar outros elementos e fazê-los se desenvolver" (1972:64), não estaria J. Nogueira e seu grupo se vendo (e propondo) como elemento gerador de força para os Krahô? Vejo as seguintes evidências para uma resposta afirmativa:

B.1. A primeira é que a chuva é um elemento da superstição da população branca próxima. A chuva com raios e trovoadas define interdições de comportamento, tais como pegar em facão, panela, falar alto, andar na chuva. Estas interdições, de acordo com José Nogueira, são respeitadas pelos Krahô e por isto a chuva nunca matou um índio. Os sertanejos, no entanto, andam na chuva

---

jorativas que o grupo dominante faz deles. O grupo dominado passa a se ver através de citérios do grupo dominante. Neste sentido, as relações Krahô com a sociedade pastoril envolvente implicariam uma identidade negativa dos Krahô, a partir do que seria um "etnocentrismo positivo" dos regionais em relação a si mesmos.

e têm sido mortos por ela (Melatti, 1972:96). A chuva (e provavelment *Chuva)* e os Krahô têm uma relação positiva, se comparada com a que existe entre a chuva e os sertanejos. As evidências desta positividade dariam aos Krahô a certeza de que, cumprindo com sua parte, teriam a chuva (*Chuva*) posicionada a seu lado.

B.2. A segunda é que a água é um elemento de trasformação presente no ritual *Apununré-Hokhi'yere,* expressão da solidariedade entre parentes consangüíneos de sexo oposto. Na descrição que faz do *Apununré-Hokhi'yere,* Melatti afirma esta relação, mas não explica em detalhes de que forma a água da chuva atua como elemento transformador. Aceitemos, porém, sua interpretação. Para o ritual, os homens dão carne de caça a uma ou mais parentas consangüíneas, que preparam paparutos, depois buscados pelos homens nas casas delas. Agrupados por idade, eles os dividem e consomem, no fim do ritual, no centro da aldeia. Este ritual só se realiza no início da estação das chuvas e só quando já chove o suficiente para manter o solo bem molhado. Numa parte do ritual, os homens batem com o pé direito no chão molhado.

O ritual expõe e afirma (no sentido de ritual como *statement,* segundo Leach, 1977:iii) uma característica desta solidariedade que é a de se fazer num fluir constante, num processo contínuo de contraprestações que dura toda a vida dos parentes e não se realiza como contrapartida direta de bens e serviços específicos[4]. Esta idéia de continuidade e fluidez pela qual a solidariedade opera parece ser representada, no ritual, pela água. A água da chuva atuaria como elo na recriação da solidariedade interna de metades Krahô e seria não só o ambiente no qual se expressa a solidariedade, mas, por isto, elemento de possibilidade da recriação da solidariedade[5]. Desta forma, é duplamente mediadora da recriação. A chuva como mediadora aparece claramente na concepção Krahô de Universo, da qual também se depreende a associação entre as concepções de mediação e criação/transformação:

> Interessante notar que a água não constitui apenas uma região interposta entre a terra e as bordas da cúpula celeste. Há uma outra conexão entre céu e terra através da chuva. O índio Secundo, da aldeia do Posto, assegurou que, durante as chuvas fortes, animais grandes, tais como o veado, o jabuti, o tamanduá-bandeira, varie-

---

4. Além disto, entre os consangüíneos se supõe apoio em conflitos e vigança em caso de mortes (Melatti, 1970:159). Entre parentes afins, a contrapartida é direta, por bens e serviços específicos (:159).

5. Faço estas associações, e as que estão no item D, com cautela. Não procurei evitá-las por estar convencida de que os significados do movimento Krahô passam por ambigüidades de *Chuva.*

dades do tatu, o caitetu, o porco queixada, a anta e também peixes, caem do céu. ...Pedro *Penõ*, chefe da aldeia, afirma que ele mesmo já viu peixes caírem do céu. ...Esta crença, pois, estabelece um outro ponto de contato entre as diversas regiões em que os Krahô dividem o Universo (Melatti, 1970:434).

B.3. Quando a chuva foi personificada, o foi como modelo do branco distante (externo à sociedade Krahô), que aparecia como o redentor. Pois *Chuva* que entra em contato com José Nogueira tem a aparência de "homem novo, civilizado, de cabelos pretos, barba grande, usando sapatos, chapéu, tendo na mão um fuzil; tem o rosto sério, não ri e se chama 'Bandeirante'" (Melatti, 1972:60). *Chuva* trará para os índios todos os bens que os civilizados distantes trazem para os que estão próximos. Se *Chuva* é externo, como a chuva, as relações dos Krahô com ele deverão ser de contrapartida direta (como é entre os afins, pensados como externos à consangüinidade e, por isto, não-sujeitos à fluidez das contraprestações entre consangüíneos). A relação de contrapartida direta com a chuva está expressa no respeito aos comportamentos interditos e pode ser pensada como um valor cultural estendido ao messianismo por *Chuva*, já que ele é significativo da ação de 'transformar', recriando (como mediador, portanto) em integração/solidariedade/força o que está sendo ameaçado de desintegração/fraqueza e pede comportamentos específicos em contrapartida direta.

Neste caso, se por um lado a chuva é um elemento temido e agressor dos brancos que os índios conseguem 'controlar' (e a forma de 'controle' se mostra eficaz porque a chuva continua fazendo cair animais e não mata os Krahô), os índios são fortes a partir de princípios de sua própria cultura, apoiados por um critério de valor branco[6]. Desta constatação, a concepção original Krahô passaria por uma reelaboração de reforço de sua positividade, através de critério *compartilhado com o opositor* (ao menos na concepção Krahô e pelos seus critérios dos possíveis relevantes). Portanto, sendo maléfica para os brancos e, no mínimo, inofensiva para os índios, a chuva é elemento que demonstra, para os índios, a potência indígena ou, ao menos, uma possibilidade de sua realização. Isto reforça a capacidade transformadora/recriadora de integração/solidariedade/força personificada em *Chuva*. Por isto *Chuva* seria um fator central na refabricação da força da unidade Krahô e da própria unidade.

---

6. Ao descrever os rituais da morte, Melatti (1970:210) informa que as almas mortas viram animais (os velhos, antigamente, viravam tamanduás, por exemplo), que, mortos, viram plantas, etc. Por serem importantes na concepção do ciclo de vida dos Krahô, devem ter sua 'caída' assegurada junto à chuva/*Chuva*.

C. Algo mais sobre o uso dos meios presentes na cosmologia Krahó na tentativa de concretizar a transformação e a aniquilação dos brancos: eram mágicos (Melatti, 1972:59). "...a imitação como que caricatural do ser em que se querem transformar" (:70). Em nenhum momento o grupo confeccionou roupas (que substituiriam a pintura corporal quando dormissem), explicável, em parte, pela falta de recursos para a aquisição de tecidos ou outros bens. Mas nem tentaram qualquer meio para consegui-los. A realidade prometida por *Chuva* incluía lojas, mas não fábricas, ainda que os Krahó tenham suficiente conhecimento da sociedade nacional para saber que os bens são *fabricados* pelos brancos. É verdade que os Krahó tinham claro que as fábricas eram objetos dos brancos distantes. Por outro lado, havia exemplos, nas proximidades, de índios que tinham adotado os costumes dos brancos e viviam fora das aldeias, mas dentro da reserva, como "os mais pobres e obscuros sertanejos", que mostravam ser possível "virar branco" sem recurso à magia (Melatti, 1972:72). Mas o 'branco' em que os Krahó se transformariam era igual ao fazendeiro (:72). O recurso aos meios mágicos é coerente com os padrões Krahó e parece ter uma relação íntima com esta escolha do "branco, próximo e rico". Quero explorar esta relação a partir daquela que os próprios Krahó explicitam entre o messianismo e o mito de *Auké*.

D. Os depoimentos colhidos por Melatti são, em grande parte, precedidos ou seguidos pelo relato do mito de *Auké* (inclusive os de José Nogueira). Aceitando-se a interpretação de que este mito expressa a escolha de permanecer índio (Matta, 1970), duas indagações são possíveis: 1) qual a relação configurada pela associação dos dois relatos? 2) em que medida os elementos semelhantes presentes nos dois relatos, em especial a espingarda, têm o mesmo significado? As respostas são também interdependentes. No mito de *Auké*, mito da origem do homem branco, este nasce de um Krahó que não tem classificação possível como Krahó – é um menino-homem que tem o poder de manipular sua identidade (transformando-se em animais e que ressuscita quando assassinado). Apesar de percebido como 'outro' pelo grupo, *Auké* só consegue ser excluído quando morto e queimado (virou cinzas). Passado um tempo, as cinzas, abandonadas no mato, se transformam no homem branco que é um fazendeiro rico, possuidor de uma casa grande e muitos bens, entre os quais a espingarda. Esta é contraposta, nos relatos, ao arco e flecha, como símbolos das duas identidades. No messianismo, a transformação dos Krahó tem como condição a destruição do branco próximo, que é sua criatura. E elabora uma via de reaquisição da potência que a criatura, ao se fazer, usurpou. O agente Krahó que possibilitou esta transferência involuntária foi o fogo e é ele que reaparece

como espingarda do branco, símbolo de seu poder. No messianismo, a espingarda é associada ao raio, por sua vez associado ao fogo. *Chuva,* então, conjuga três elementos importantes: o fogo (raio, espingarda do 'bandeirante'), elemento transformador definitivo (excluiu *Auké*); a água, elemento transformador que precisa ter seu poder atualizado pelos rituais, aliado dos Krahó (ver item B) e agente de recriação da unidade; e o 'bandeirante', que simboliza o valor positivo do branco (distante) – e talvez da condição de mediador, associada a ele. Se esta pista pode ser aceita, pode-se aceitar que teria havido uma reelaboração simbólica da espingarda, elemento incorporado pelos Krahó para expressar a potência a ser readquirida, capaz de garantir (porque transformadora definitiva) a igualdade que deveria caracterizar a integração com a sociedade nacional e que, do ponto de vista Krahó, pode ter caracterizado o início do contato, marcado pela colaboração entre eles e os brancos regionais.

O messianismo, então, faria o caminho inverso do mito de *Auké,* possibilitando a reaquisição da potência perdida na criação do homem branco, através de um personagem ambíguo (como *Auké): Chuva,* que *deu* a José Nogueira o raio (espingarda?). Seria, também, o reconhecimento de que a exclusão de *Auké* (pelo fogo) significou uma condenação à morte lenta, porque excluiu a autonomia Krahó. O messianismo, neste caminho de retorno, seria expressão da disposição Krahó de recuperar a parte 'positiva' da ambigüidade de *Auké* que, como branco, foi 'fixada' em branco bom e branco ruim, branco pobre e branco rico, possibilitando uma manipulação que as metamorfoses anteriores de *Auké* não permitiam. Interessante que, no depoimento de J. Nogueira, *Auké* é, agora, habitante de um lugar longínquo, Rio de Janeiro ou Europa (Melatti, 1972:95), lugar que, na concepção Krahó, se confunde com o de origem do 'bandeirante'/*Chuva.*

Estas possibilidades de interpretação apontam para um sentido de *resgate* do movimento messiânico. Se é assim, e se o resgate é decisivamente informado pelo contraste, só pode sê-lo plenamente, porque recupera os significados mais fundamentais da trajetória e da lógica Krahó.

E. José Nogueira organizou o movimento da seguinte forma: cercou-se de xamãs como auxiliares; tinha mensageiros que faziam o contato com as outras aldeias e havia o grupo de adeptos. Predizia a organização do grupo tribal, quando se tornasse civilizado e para os cargos mais importantes *homens que eram líderes na própria aldeia* (inclusive o então chefe, Marcão, que nunca se decidia por seguir J. Nogueira), alguns dos quais se opunham ou eram indife-

rentes ao movimento (Melatti, 1972:40-41). José Nogueira manteve, sob novos rótulos, os líderes escolhidos pelos critérios tribais[7].

F. A aldeia à qual pertencia J. Nogueira e as outras onde granjeou adeptos não aderiram integralmente ao movimento, como indica o item precedente. Na aldeia de J. Nogueira, sobre a qual Melatti consegue mais informações, a relação do líder com os velhos é digna de atenção. Um depoimento (Esteves, in Melatti, 1972:85) diz que J. Nogueira pediu licença aos velhos para destruir os "cristãos". Por outro lado, os velhos solicitaram a um amigo de J. Nogueira (Pedro *Penõ*) que interferisse junto ao líder para que não efetivasse a liquidação dos brancos. Velhos e mulheres são ditos como refratários à idéia de virar branco (Melatti, 1972:85). Não só J. Nogueira foi aos velhos, os velhos acreditaram plenamente na capacidade dele efetivar suas profecias através dos poderes concedidos por *Chuva*. Sendo os velhos o repositório das tradições e agentes fundamentais de sua transmissão, a credibilidade que caracteriza sua relação com J. Nogueira mostra a conformidade do líder com os padrões tribais. Mais interessante, no entanto, é que a oposição dos velhos e a indiferença de outro grupo de pessoas (os que não se tornaram adeptos) não tenha aparecido como uma ameaça de cisão da aldeia. De acordo com Melatti (1972:8-9), é comum a formação de facções nas aldeias Krahô que, em caso de conflito, provocam cisão na aldeia. Parece-me que não houve, propriamente, a formação de facções em torno do movimento messiânico, apesar das posições diferentes de, ao menos, três grupos distintos (adeptos, velhos, e não adeptos), e de uma delas ser sustentada pelos velhos, cujo *status* é investido de ascendência sobre os membros da aldeia. Os velhos, ao contrário de influírem no surgimento de uma oposição efetiva, legitimaram, no pedido a Pedro *Penõ,* o papel de J. Nogueira. As poucas tentativas de oposição aberta (ver Melatti, 1972:28) foram revidadas por J. Nogueira com o que Melatti chamou de "intimidação" e "ameaças de violência", que eram, efetivamente, a ameaça do uso de sua espingarda (raio?), municiada e sempre à mão. Estas atitudes violentas aludidas por Melatti não vêm bem especificadas nos relatos dos informantes, mas, mesmo assim, há na alusão um fator importante: ninguém se utilizou (que se saiba) do recurso de abandonar a aldeia, nem de usar violência contra José Nogueira e seus adeptos. J. Nogueira não era o único a possuir uma espingarda. Seus poderes

7. Aqui é interessante voltar ao exposto por Barth em relação aos valores e padrões acionados para a organização do grupo: os socialmente relevantes. No caso das lideranças, o padrão Krahô permanece intacto e os valores que conferiram aos chefes seus *status* permanecem inalterados: J. Nogueira não ousa, ou não pensa, negá-los ou substituí-los.

de xamã e sua espingarda/raio parecem ter prevalecido sobre a possibilidade de eficácia de meras espingadas. Tanto que, quando falhou, José Nogueira atribuiu o fracasso à intervenção de outros xamãs.

G. Quando o movimento fracassou, no momento em que José Nogueira teve medo de pegar o raio e se queimar e, por isto, não conseguiu fazer chegar a tropa e o "motor", nem eliminar os brancos próximos, foi acusado por seus seguidores de tê-los enganado e alguns exigiram dele prestação de serviços pelos prejuízos que lhes havia causado (como o consumo descuidado de todo o estoque de alimento, inclusive sementes de arroz). J. Nogueira, conforme depoimento de Melatti, não estava em seu estado psicológico normal e se sentia ameaçado pelos demais Krahó, em 1962. Chegou a tentar o suicídio. Ficou, em suma, completamente desacreditado como xamã. A chuva, porém, permaneceu no ideário Krahó como o grande vingador, como o agente capaz de prejudicar o branco. Quando os fenômenos de atraso das chuvas ou seu excesso ocorriam, eram atribuídos à ação de *Chuva* (sem que fique claro, no relato, se continuava personalizada) para vingar os Krahó (Melatti, 1972:28-29 e 65). Assim, o elemento simbólico elaborado no messianismo permaneceu e com a conotação de força aliada dos Krahó.

H. O estado psicológico alterado e a idéia de que se achava ameaçado caracterizavam J. Nogueira em uma das ocasiões em que Melatti teve contato com ele em 1962. No ano seguinte, parecia recuperado, mas em 1966 estava novamente se sentindo ameaçado e resolveu ir morar em sua casa da roça (os Krahó têm a casa da aldeia e, às vezes, uma na roça). Antes disto, havia andado de aldeia em aldeia, sempre fugindo por achar que queriam matá-lo. Melatti aponta a possibilidade de J. Nogueira estar se identificando com o *Auké,* que, no mito, é sucessivamente morto até que é excluído do grupo (Melatti, 1972:56). Em 1966, quando se afastou da aldeia, José Nogueira era visitado por moradores daquelas seis casas onde moravam parentes seus. No início de 1967, correu o boato de que J. Nogueira não voltaria mais para a aldeia e atrairia para seu convívio estas seis casas, constituindo uma pequena aldeia nova. O chefe, então Pedro *Perõ,* estava tentando convencê-lo a voltar na última vez que Melatti esteve entre os Krahó.

Penso ser importante comparar este episódio com o da não-cisão da aldeia durante o movimento messiânico, porque ambos demonstram a importância da manutenção do grupo da aldeia, em relação a José Nogueira, apesar das posições até antagônicas por ele provocadas. Demonstra também que orientações ideológicas referentes à cosmologia não foram suficientes para provocar uma cisão mesmo que, aparentemente, pudessem justificá-la. Junto ao concreto da

inviabilidade das aldeias com menos de cinqüenta pessoas (Melatti, 1972:9) – por acarretar dificuldades de cônjuges potenciais, falta de especialistas rituais, etc. – note-se que J. Nogueira, mesmo depois do fracasso, era pessoa importante, porque capaz de mobilizar um número de pessoas estratégico para a sobrevivência da aldeia, e que a cisão tinha por justificativa ameaças à sua segurança pessoal. Para se chegar a algo mais conclusivo a este respeito, seria útil saber por que a aldeia original, onde o movimento se iniciou, fracionou-se, anos mais tarde, em duas outras que subsistiam à época da última visita de Melatti. Na medida em que se especificasse a influência de J. Nogueira na cisão, é possível que ficasse mais claro o entendimento sobre a coerência e persistência dos padrões culturais Krahó à luz da mensagem expressa de "virar branco".

Respaldada pelo tratamento relutante que Melatti dá a esta afirmação de J. Nogueira e pela constatação de padrões culturais Krahó que permanecem reconhecidos como seus, pois são a referência da ação, quero retomar agora os autores mencionados no início e colocá-los em relação com o 'palco' do messianismo Krahó.

III

Retomando Barth e Cardoso de Oliveira (que, a partir de Barth, desenvolve o conceito de identidade contrastiva) e aceitando-se a atribuição por si e pelos outros como o principal elemento para a verificação da identidade étnica, para a própria identificação, pergunto se, durante todo o movimento messiânico, não houve, sempre, a oposição Krahó a outros grupos no sentido da identificação.

A afirmativa é possível em relação ao branco próximo, que, hipoteticamente aniquilado (e isto é em si mesmo um ato de oposição de identidade), colocaria os Krahó em relação de contraste com o branco distante. Penso, por isto, que para sustentar a proposição analítica fundamentada no discurso, é necessário penetrar os signifiados culturalmente atribuídos pelos grupos cujo discurso é objeto. O contato é elaborado pela cultura.

A. Seeger (comunicação verbal) expressou um ponto de vista que julgo interessante e importante retomar agora: que a identidade indígena estaria fortemente alicerçada na plena disponibilidade de um território, ligada, portanto, à terra. A salvaguarda do território parece ser uma preocupação inicialmente expressa e presente em todo o movimento messiânico Krahó, apesar de, com maior evidência, a mensagem messiânica trazer elementos de 'cargo' que,

creio, podem ser entendidos simbolicamente. Estes elementos estão diretamente vinculados ao poder dos civilizados próximos. São eles, no território dividido, que possuem os bens industrializados e o gado e são eles que tomam a terra indígena e 'roubam' a caça de que os Krahó dependem para sua sobrevivência. São eles, ainda, que ameaçam, constantemente, tomar o restante da terra. Sugiro, por isto, que a mensagem de José Nogueira tinha, na expessão 'virar branco', um significado mais amplo do que o sentido literal da expressão. Significava, antes, 'tornar-se como o branco', no sentido da reaquisição de uma posição autônoma na região. Esta autonomia, estreitamente relacionada com uma identidade étnica positiva, estaria condicionada pela possibilidade de dispor livremente da terra (indivisa), o que, por sua vez, simbolizaria a volta à situação de autodeterminação Krahó. Equivale dizer: sua libertação do domínio branco, compreendida como a proximidade do branco.

Volto a Worsley para sugerir que o movimento liderado por José Nogueira teve um sentido integrador do grupo Krahó enquanto grupo – o que, tomando-se da definição de Barth de grupo étnico que ele se organiza com referência à etnia, equivaleria dizer, enquanto grupo étnico. Não tenho informações sobre como este processo influiu na identificação do grupo étnico pelo outro em presença, o branco próximo. Ainda que o movimento não tenha sido percebido, aparentemente nem pelo órgão governamental encarregado, é provável que tenha produzido efeitos de identificação através do registro de alteração de práticas discursivas ou não; difícil supor, porém, que significassem alterações na categoria adscritiva mais geral (étnica, conforme Barth).

Ao contrário da interpretação sugerida por Cardoso de Oliveira, a unidade Krahó e a identidade Krahó parecem ter se fortalecido. Além da utilização e permanência dos padrões e valores Krahó (com as reelaborações), a unidade do grupo frente a outros foi mantida, apesar das várias rupturas que tiveram oportunidade de acontecer. Isto teria sido produto do próprio processo messiânico, informado pelo *ethos* Krahó. Neste processo teria havido a revitalização (conforme Bartolomé, 1979, já citado) da cultura através do reforço de sua lógica e da reelaboração de alguns de seus elementos. Esta reelaboração teria sido a forma de relação possível com o colonizador/dominador, neste momento histórico em que a cooperação inicial e o antagonismo aberto parecem ter dado lugar a uma indiferença igualmente aniquiladora. Esta dimensão 'interna' da identificação étnica, ainda que não tenha chegado a constituir uma consciência na direção do confronto aberto, um 'ser para si' (Bartolomé, 1979:315), teria sido o alicerce para qualquer possibilidade de sustentação da identidade, fator potencial necessário para, no plano ideal, a libertação, no plano cotidiano, a so-

brevivência (não só étnica) frente ao dominador. O processo messiânico teria proposto, então (e, afinal, conseguido) a reelaboração da fronteira e da valorização étnicas.

Agradecimentos

Agradeço os comentários críticos e sugestivos feitos a uma versão anterior deste trabalho por Anthony Seeger, Alcida Rita Ramos, Paul Aspelin e Maria Regina A. Lisboa.

BIBLIOGRAFIA

BARTH, F. 1969. *Ethnic Groups and Boundaries.* London: George Allen and Unwin.
BARTOLOMÉ, M. A. 1979. "Consciencia Étnica y Autogestión Indígena". In *Documentos de la Segunda Reunión de Barbados.* Mexico: Nueva Imagen.
CARDOSO DE OLIVEIRA, R. 1976. *Identidade, Etnia e Estrutura Social.* São Paulo: Pioneira.
GEERTZ, C. 1978. *A Interpretação das Culturas.* Rio de Janeiro: Zahar.
LEACH, E. 1977. *Political Systems of Highland Burma.* Londres: The Athlone Press.
MATTA, R. A. 1970. Mito e Anti-Mito entre os Timbira". In *Mito e Linguagem Social.* Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. pp. 77-106.
MELATTI, J. C. 1967. *Índios e Criadores.* Rio de Janeiro: Instituto de Ciências Sociais da UFRJ.
____________. 1970. *O Sistema Social Krahó.* Tese de Doutorado, USP.
____________. 1972. *O Messianismo Krahó.* São Paulo: Herder e EDUSP.
WILLIAMS, R. 1967. *Racial and Ethnic Relations.* Nova Iorque: T. Y. Crowell.
WORSLEY, P. 1970. *The Trumpet Shall Sound.* Nova Iorque: Shocken Books.